

呉澄『道德真経註』の思想

著者	三浦 秀一
雑誌名	集刊東洋学
巻	86
ページ	42-61
発行年	2001-11-30
URL	http://hdl.handle.net/10097/00132568

吳澄『道德真經註』の思想

三 浦 秀 一

問題の所在

元朝治下の南中国における代表的な儒者として吳澄（一二四九～一三三三、江西崇仁人）を評価することに、おそらく異論はないだろう。では、その吳澄が、なぜ『老子道德經』に対する注釈書を編んでいるのか。この問題を考察するには、さしあたり、かれと同時代の思想傾向、とりわけ斯書に対する注釈書の全般的趨勢に配慮しながら、吳澄自身の思想的経歴における斯注の位置を確定する作業が求められよう。もとより、斯注の全体像をかれの意識に即しつつ解析することが、その前提として要請される。本稿は、如上の関心と観点とにもとづき、主として、斯注が如何なる内容の思想的著作であったかを分析する。吳澄の意識に即したその全体像の分析に際しては、『老子』第二章の終わりにかれが附した、『老子』一書にあつて、それぞれの章

に説かれる内容は、どれもこの章の主旨をこえるものではない（老子一書之中、凡諸章所言、皆不出乎此章之意）との見解や、多くの注釈者はこの書物を八十一の章よりなるとするが、「しかし分断すべきではないのに分けられた章がある（然有不当分而分者。卷末題跋）」として、全六十八章の書物へと編纂し直したかれの認識を、その手掛かりとすることが穏当だと考える¹⁾。

一 聖人の無為

吳澄は『老子』第二章の内容をどのように理解していたのか。当該章の本文に見える「美」や「善」の語について、かれはその文脈に沿って注釈を加える。「美」とは、他の物より美しいことを言う。材質についての表現である。「善」とは、行為者がかかわる事柄において善であることを言う。

能力についての表現である（美謂美於他物、以質而言也、善謂善於其事、以能而言也。訳文において「老子」本文の語句は最小限「」で括る。以下同じ）。ただし、それら相対的あるいは個別限定的な価値などを真の「美」や「善」の名には値しないと斥け、一方、真の「美」や「善」は、「聖人」の「無為」「不言」なる態度によって結果される「事」や「教え」の中にこそあるとする。

「聖人」は、「事」を生起させようという意識なしに事を成り立たせる。故にその事には作爲的に為された事柄は見いだせない。また、「教え」てやろうという意識なしに教える。故にその教えには言葉によって示されたものは見いだせない。「無為」であり「不言」であるから、「美」であり「善」であるにもかかわらず、人びとは気づかない。かく、その美とその善は、唯一の尊貴なる在り方であり、なにものとも比較対照のしようがない（聖人以不事而事、故其事無所為、以不教而教、故其教無所言、無為不言、則雖有美有善、而人不知、是以此其美其善、独尊独貴而無可與對）。

吳澄は、この章の中から、実践の当事者である「聖人」、その実践の様態である「無為」や「不言」なる態度、そして、かかる態度によって現出される唯一絶対の、しかし世間一般の人間には察知されない境涯、これらの要素を取り

出して『老子』一書の骨格をなすものだと捉えた。ではこれは、「聖人」を如何なる内容をもった存在として規定しているのか。また、「聖人」の「無為」や「不言」なる態度に、どのような意味を見いだしているのだろうか。

「聖人」が「人を救い」「物を救う」とは、救済しようという意識を超えた在り方で救うことである。：何故ならば、救おうとする或る対象があれば、必ずその対象から漏れ「棄」てられる存在が出てしまうからである（聖人之救人救物、以不救為救、：蓋有所救者、必有所棄。第二十三章注）。

道を体得している聖人は、「天下」の人びとにとつて帰る「往く」対象である。民びとはとうに帰順しており、聖人は、具体的な利益を与えない方法でかれらに利益をもたらす。なぜならば、具体的な利益によってかれらに利益をもたらせば、利益があるといつても同時に弊「害」も生じるが、個別的な利益を与えない在り方で利益をもたらせば、常に利益が保たれてしかも弊害は起きないからである。そこで民びとは恒常的に「安」「平」「泰」でいられるのである（言体道之聖人、為天下之人所帰往、民既帰往、而聖人以不利利之、蓋利之以利、則有利亦有害、利之以不利、則常利而不害、則民得以常安常平常泰也。第三十章注）。

「聖人」とは言うまでもなく「道」の体得者であり、それとともに、民びとが帰順するかれらの指導者でもある。ただしその指導者は、民びとに対して具体的な形では利益を与えない。一定の対象だけを利する行為は、その内容が個別具体的である以上、空間的あるいは時間的な限定性を帯びる。結果、その限定から漏れ出た人々は、我先に利益を獲得しようとし、あるいはすでに利益を得た人々と相争うことになる。相対的な施策がはらむ弊害を、呉澄は次のようにも語っている。

「正を以て国を治める」ことは、善だと言える。だが、その民びとが「欠欠」としてしまふのは、国を治める者が、「正」なる方策を用いようとするからであろう。そもそも正と不正とは對待の關係にあり、正なる在り方がひとたび裏返れば、不正の「奇と爲る」。正は善であつて奇は不善である。：ただ、ここに所謂の正を超え、所謂の善を超えることで、裏返つて奇となつたり「詖」となつたりする事態には至らない。このことを弁えられるのは、聖人だけであろう（以正治国、可謂善矣、而其民欠欠、則治国者、將無所用於正邪、蓋正与不正對、正一反、則為不正之奇、正善而奇不善、：惟無所謂正、無所謂善、而不至反為奇之詖也、能知此者、其惟聖人乎。第四十九章注）。

「欠欠」とは不満足なきま。右の「正」なる方策とは、「法制や禁令で民びとの不正を正す」ことであり、その意図はたしかに「善」い。しかし法令は、いづれ民びとが畏れ憚る対象となり、民びとはその生業に安んじることができなくなる（同前）。「法令」それ自体の妥当性が問題なのではない。「法令」には、たとえその目的が「善」いものであつたとしても、人々を法律違反の回避に汲々とさせ、その安息を奪うという弊害がひそむ、と言うのである。

聖人は、一般に「正」しく「善」いとされる方策がその実問題をはらんでいることを指摘し、それらを否定する。これが、相対的な善惡邪正にとらわれない無為なる態度に認められるべき意義の一面面である。そうした態度で人々に相對した結果、その世界からは、

善や不善といった名称がともにうせ、ひとしなみに奥深い同一性を示して、區別できるものがない。智慧のある人間も「大いに迷ひ」、何が善であり、何が不善であるかが分からない。これこそが玄妙不可思議の極致であり、それを「要妙」と言う（善不善之名俱泯、一概玄同、無可分別、雖有智者、亦大迷、而不知其孰為善、孰為不善、斯廼妙不可測之至極、曰要妙。第二十章）。

聖人が治める世界において、是非善惡や優劣美醜といつ

た価値観の固定的な絶対性は否定される。逆に言えば、事柄のすべてがそのあるがままに肯定される。それ故、一定の価値観を限定的な知識で粉飾しているような「智慧」ある人間は、かえって混沌の闇に投げ込まれる。聖人の無為は、世間にあつて「正」「善」なる施策の限定性に疑問を提示し、「智慧」ある者の認識の偏向を矯正する方向に、その力を發揮する。そうしてはじめて、一部の人間だけの一時的な利益や救済ではなく、世の中すべての人々が憩いうる恒久的な安息が導き出せる。この全体的な救済の対象には、以下に言う「失者」や「不善者」「不信者」も含まれる。

「道者」とは有道の人間であり、「徳者」とは有徳の人間であり、「失者」とは凡庸な下等の人間であつて、その行為において失敗せずにはすまない者である。「同」とは莊子齊物論の齊の意味に近い。：故におよそ上等、それに次ぐランク、下等の者のそのすべてをひとしなみに受け入れ、非難したり排除したりしない（道者有道之人、徳者有徳之人、失者庸下之人、所為不能無失者也、同与莊子齊物論之齊相近、：故凡上等次等下等之人、皆視之一同、而無非異。第二十章注）。

民の「善」と「不善」、「信」と「不信」について、「聖人」はそれらの是非を区別しない。いずれも善とし信とするから、ただ善なる人間だけが「善を得」、信なる

人間だけが「信を得る」だけでなく、不善者も善を得、不信者も信を得る。「得る」とは、民びとがこの善や信を獲得して失わないことを言う。そもそも不善・不信なる者も教化をうけて善や信となること、これが人びとがこの善や信を得るといふことなのである（民之不善、信不信、聖人不分其是非、皆以為善、以為信、不善者得善、信者得信、而不善者亦得善、不信者亦得信矣、得謂民得此善信而不失、蓋不善不信亦化而為善信、是人人得此善信也。第四十一章注）。

「聖人は民びとを愛するという意識から自由であり、かれらがみずから働きみずから休むのにまかせ（聖人無心於愛民、而任其自作自息。第五章注）」とも述べられるように、聖人の無為とは、優劣真偽さまざま人物をそのあるがままに容認する態度である。聖人がそう在ることで、人々はそれぞれに持つて生まれた生き方を全うすることができ、すべての存在を救済する態度としての聖人の無為は、この点においてその意義が認められるかに見える。

しかしながら、ここに大きな問題が生じるだろう。吳澄の説く聖人は、現実の存在のそのありのままな姿を容認するかに見えて、たとえば「正」なる方策を採る為政者を否定し、「智慧」ある者を不安に陥れる。吳澄はまた、「古の善く道を為む者は、以て民を明らかにあらさず、將に以て

之を愚にせんとす」との第五十五章本文に対し、「その昔、聖人は自身の徳を開示しつつ、民の徳を開示させた。それをもまた、民びとのうち愚かな者が、その徳を開示させる方向に進み、物事がわきまえられるようになることを望んでのことである（古者、聖人明己之徳、以明民徳、亦欲民之愚者、進於明而有所知也）」との反論を、ことさらに注記する。愚者が愚者でなくなるよう、その向上を期待するのが、「老子」所説の聖人だというのである。

呉澄が描く聖人とは、対象のあるがままの姿を容認する一方で、人々の改善向上を期待する存在である。こうした造形は、その内部に葛藤をはらむもののように見える。かれは、前述の「失者」をめぐる、

他者はその失敗を失敗だと捉えるが、かれ自身はそれを正しいと考える。もとよりそこには自のずから然る正しさが存在している。かれが正しいとする事柄に依拠して正しいとせず、むやみにそれを間違いだと妄言してよいはずはないのである（至若失者、他人雖以為失、彼則自以為是、固亦有自然之是也、豈可不因其所是、是以是之、而廻妄言以非之哉）、

と論を広げる。「失者」がそのあるがままなる状態において容認されるのは、かれがその「自のずから然る正しさ」に立脚しているからである。かれ以外の他者は、それぞれの

価値観に依拠して「失者」を批判するよりほかないわけであるから、その批判は相対的なものであり、的を射ない。ただし呉澄は、「失者」といった人間は、わたしの立場からひとしなみに「同」じれば、かれの立場にあってひとり正しいとする独是を手がかりに、わたしの立場にあって共通に正しいとする公是を悟るかもしれない（然失者之人、以我同之、亦或緣彼之独是、而悟我之公是」とも語る。聖人がそのあるがままなる状態を容認する態度を示すことで、「失者」はその個人的な「独是」を全体の「公是」へと揚棄させうる、と見るのである。

この考え方に、右の葛藤を分析する手掛かりが見いだせる。ただしそれを検討する前に、まずは、人々にとつてのそのあるがままの状態と理想状態との関係について、呉澄が如何に思念していたかを問おう。そのうえで、かかる人々と相對する聖人の無為なる態度の、その内容と意義とは捉え直されることになる。人間、ないし人間によつて作り出される世界の存在形態をめぐる呉澄の思索を、以下にたどるとしたい。

二 道と徳と智

呉澄は、天下を掌握し統治するうえで、有為の知恵が大

きな障害になるとする。それは、すでに見たとおり、「正」しい方策ですら、その限定性を原因とした破綻がいずれ来されるからである。「智力によって天下を治めようとする者は、その事業を成就させようとしても、反対に失敗する(彼以智力為之者、欲成其事、而其事反不成。第二十五章注)」とか、「上位の者がことさらな施策のもとと智術によって下位の者を統御しようとすれば、下位の者も悪巧みによって上位の者を欺く(上有為以智術御其下、下亦以姦詐欺其上。第六十二章注)」と述べられるとおりである(第四十章注も参照)。ここではまた、為政者の有為が被治者の狡知を誘発するといったように、国家の衰亡が有為の連鎖反応として示される。では、その「智」とは、そもそも何にもとづき、どのようにして生起するものなのか。

「上徳は徳ならず、是を以て徳あり」と書き出される第三十三章本文の文脈にしたがい、吳澄は、「上徳なる者は徳の上に在り、道なり。…徳ありとは、徳、道の中に在るなり」と注釈する。以下、「徳」を超えた「道」から個別の「徳」が限定され、「仁・義・礼」へと「降」ることを述べ、『老子』本文では「前識」と記される語を「智」と言い直し、それを「愚」の起点に据えることになる。

道は木の実に喩えられる。芽生える前の段階では、生長の原理はその内部にあり、まだ形をなさず何もはっ

きりしていない。生長して後は、徳がその根であり、仁がその幹であり、義がその枝であり、礼がその葉であり、智がその華である。根幹枝葉華は、(木の实として)道の中から生まれる。智ある者は自身が賢く愚かではないことを望むが、まさしくそのことによって愚かさというものを生み出すことになる。故に「愚の始め」と言う(道猶木之実、未生之初、生理在中、胚蹕未露、既生之後、則徳其根也、仁其幹也、義其枝也、礼其葉也、智其華也、根幹枝葉華、自道中生、智者欲其哲而不愚、而適以肇愚、故曰愚之始)。

『老子』当該章の内容を敷衍しただけの注釈にも見える。しかし吳澄は、「故に道を失いて而る後に徳あり、云々」という本文のその「失」の字には注記せず、「道」からそれ以下の状態への転落を、本文にはない「降」という表現で説明する。「智」を「道」の自己限定態として特定しようというわけである。

「道」は形而上の理であり、気が混じらない状態であるのに対して、「徳」は形而下の気であり、その内部に理を保有する」と吳澄は「道」と「徳」とに区別をつけ、「道」の唯一絶対性を強調する(第一章注)。ただし、首章本文の「此の両者は同じ」句に対して、「同」じとは、道は即ちに徳であり、徳は即ちに道であることとし、両者を相即す

る關係で把握する場合もある。とはいへ「徳」は、「有物有象の本」(第十八章注)として、存在するものの「氣」的側面を担う。この側面から見た時に、「徳」は限定的存在とされるわけである。

そうした「徳」から生み出された森羅万象は、個物としてのかけがえのなさを得ることと引き替えに、絶対の「道」から下降の一途をたどることになる。そして、現実世界の荒廃が「智」を原因としてもたらされるわけだが、しかしあくまでも「智」は「道」の自己限定態である。呉澄は、「道」と「智」とのこうした關係が具体的に了解されるような形で、『老子』の校訂をおこなうのであった。

『老子』八十一章本にあつて、「太上下知有之」(八十一章本の第十七)章・「大道廃有仁義」(第十八)章・「絶聖棄智」(第十九)章の三章は、それぞれ独立した章として扱われる。一方呉澄は、三つの章をひとつに括り、また、「絶聖棄智、民利百倍、絶仁棄義、民復孝慈」と並ぶ本文の前半と後半とを入れ替える。「仁を絶ち義を棄てて、民は孝慈に復り、聖を絶ち智を棄てて、民の利は百倍す」と訓むのである。そしてその理由を「上の文は世の中に變亂がおこり下降する様相を説明することで、末期的状態に向かう因由をあらわす。ここでは統治教化が回復される情況を説明することで、根本的在り方に戻る階梯を示す(上文言世変之降、以見趨

末之由、此言治化之復、以示反本之漸。第十六章注」と説明する。

右の「上の文」とは、八十一章本では「太上下知有之」章と「大道廃有仁義」章とを合わせた文章であり、「ここでは」とは、それらに続き、「仁を絶ち義を棄てて」と始まる部分を指す。呉澄は「上の文」の構成について、「大道の世」から「仁義の君」、「智慧の主」が統治する時代へと次第に降り、その「智慧も漸く窮するに及び」「智慧又た變じて大偽と為る」にいたる四段階の歴史が描写されている、と解釈するのである。

では、統治教化は如何に回復されるのか。『老子』本文の「絶仁棄義」「絶聖棄智」「絶功棄利」が、その方法を下降の程度の浅い段階から順に示す、と呉澄は見る。そしてその際に、右の四段階を、「邵子(観物内篇)の言う所の皇帝王伯・聖賢才術の等と略ぼ相似る」と比定したうえで、「仁義の君」に対しては、「帝者の仁義を絶棄して以て皇の大道に反」ることを要請し、以下、「王者の聖智を絶棄して以て帝の仁義に反」ること、「覇者の功利を絶棄して以て王の聖智に反」ることを、それぞれに求める。「仁・義」が「聖・智」の後に来る八十一章本の句づくりは、かくしてかれが考える回復の順序に合うよう移動させられたわけである。

こうした校訂の意図は、世の中の段階的な下降とそれを

逆にたどる回復の過程とを、両者一連のサイクルのなかに結びつける点に在る。「道」から派生した「智」ないし万物は、いずれ「道」に回帰する存在なのである。

では、「道」への回帰可能性は如何に保証されるのか。この問題をめぐり、吳澄は、『老子』第三十五章本文の「反者道之動、弱者道之用」との言葉に着目する。ここでもかれは、校訂者としての才覚を発揮する。

右の二句は、八十一章本では「反者道之動」(その第四十章の冒頭を飾る言葉である。ただし吳澄は、続く「上士聞道」(第四十一)章・「道生一」(第四十二)章・「天下之至柔」(第四十三)章を一括したうえで、右の二句を「一章の綱」、全体の綱領として捉え直す。そして、この二句につづく一連の文章を、「反者道之動」を詳言する「前半部分と」、「弱者道之用」を詳言する「部分」とに二分する。「道は一を生ず」以下の文章を、その後半に当てるわけである。また、前後半ふたつの部分のそれぞれの内部構成を分析し、両者ともに、まず「道」がそれぞれ「反」あるいは「弱」として作用する「因由」を述べ、次にそれを「人」について見た場合、続いて具体的事例を導き「起」(こす本文中の言葉、およびその「事」例、最後にそれを推し「広」げた例から結語へ、という整然とした構成を持つと解説する。全体構成に関するこの解説からだけでも、「道」の「反」る働き「弱」

なる作用について説得的な解釈を示そうとした吳澄の意図が、透けて見える。

この章の中心概念だとされる「反」と「弱」との関係について、本章末尾の双行注は、「反る」とは、「弱」なる作用の根源の所に遡ることであり、弱とは反るその実質を指す。…弱なる作用と別に所謂の反る行為があるのではない(反者遡所以弱之原、弱者指所以反之実、…非弱之外又有所謂反也)と概括する。「無であつて有ではない」方向へ「反る」「道」の働きを具体的に示すのが、「虚であつて盈ちることのない」「弱」なる作用なのである。限定的な「有」なる存在は、その状態に充足することなく、「無」なる方向へとみずからを向かわせる。それが、吳澄の捉える「弱」なる作用にほかならない。

そうした「弱」なる作用は、如何なる「因由」根拠を持つのか。「道は一を生ず」以下の本文に注釈を加えて、吳澄は、「道は無の中から冲虚の一氣を生みだす」と述べ、「万物が生みだされるのは、この冲氣に依拠してである。生まれてから後も必ずこの冲氣にしたがつてはたらきをおこすかぎり、その本体を見失わないでいられる。万物を生みだす冲氣が、虚であつて盈ちることがないから、故に弱と言う(万物之生、以此冲氣、既生之後、亦必以此冲氣為用、廻為不失其本、以生之本冲氣、虚而不盈、故曰弱)」とまとめ

る。「冲虚の一氣」とは、「冲虚の徳」や「冲虚不盈の徳」(第三十四章注。第二十四章注も参照)とも称されるように、万有の根源である「徳」にほかならない。そうした「徳」を根拠として、「道」の「弱」なる在り方は実現されるわけである。

呉澄は、『老子』本文に対して如上の校訂と注釈とを施しつつ、「徳」の意義を高く持ち上げる。「徳」とは、個別の存在が先天的かつ普遍的に具有する本性である。それはまた、「智」以下の状態に転落している現実の人間を、「無為自然」の「道」へと還帰させる根拠でもある。「道」に反しているかに見える現実の人間は、その「徳」に依拠した「無」化の作用によることで、自己実現が可能になるわけである。

人心の荒廃は、「道」を根源とし、「徳」を経由しつつ生み出された「智」の、その放恣によってもたらされる。第二十七「道常無名」章の後半「始制有名」句以下を、呉澄は、「道」の限定態である「徳」について述べた部分だと捉える。そして、本文に「夫れ亦た將に止まるを知らんとす」との表現が見えることから、「この意味は、無から有に向かった場合でも、徳の段階で止まり、それ以上は下降してはならないことをわきまえるべきだ、と言っているようである(其意若曰、自無適有、当知至於徳而止、不可再適也)」との説明を加える。逆に言えば、「徳」にすら「止ま」れず

「智」へと墮落するのが人間の常態なのである。

では、「徳」から「智」への下降とは、如何なる事態を意味するのか。また、「智」の状態が、「徳」の作用によって「道」に回帰するとは、どのような変化を指すのか。第五十九章に対する注釈に注目したい。呉澄は、当該章の本文を「知るも知らざるがごとし、上は知らざるも知るとす。病めり。夫れ惟だ病いを病とす。是を以て病いあらず。聖人は病いあらず。其の病いを病とするを以て、是を以て病いあらず(知不知、上不知知、病、夫惟病病、是以不病、聖人不病、以其病病、是以不病)」と訓む。それは、以下のような解釈にもとづくからである。

「知っているのに知らないのと同様である」。「上」智の人は聡明で知恵があるが、それを守ろうとして愚かになる。故に「上は知がないのに知があると思ひ込む」と言う。下愚の人は、耳が聞こえず目も見えないのに、見たり聞いたりする対象がある、と自分では語る。故に「病い」と言う。「病いを病いとする」とは、病気の部分を病気だと心配するような行為である。知らないにもかかわらず知っていると思ひ込むのは、病いである。しかし、それを病いだと認識しそれを弊害だととらえれば、もはやこの「病いからは解放される」。「聖人」は生まれながらにして知る存在である。しかし、知って

いるのだが、あたかも知らない者であるかのようである。知らないのに知っているとする病いなど（聖人には）あるはずがない。聖人において「病いがない」のは、自然にそうなのであつて、病いを病いだと自覚した結果そうあるのではないのである（知而若不知、上智之人、聡明叡知、守之以愚、故曰上不知、而以爲知、下愚之人、耳目聾瞶、自謂有所聞見、故曰病、病病、猶患其所患、以不知爲知、病也、以爲病而病之、則不復有此病矣、聖人生而知之、雖知猶若不知、豈有不知爲知之病乎、其不病也、自然而然、非由病病而然也）。

ここに言う「上智の人」と「下愚の人」とは、ともに「病」む存在である。本文の前半は、一般の人間についての記述である。一般の人間は、見聞の広狭に関わらず、みずから知識にあふれた人間だと思ひ込む。しかし、その自己認識が錯覚であることに気づくことで、「病い」は消え失せる。一方、本文後半に言及される聖人は、「自然」にそうある存在として、欠陥などありやうがない。本文の「其の病いを病いとするを以て、云々」のくだりに関しては、後述する。一般の人間は、自己の「病い」に対する自覚を唯一の契機として、「道」への回帰を果たすことになる。では、「道」に立ち帰った一般の人間とは、如何なる存在であるのか。そもそも「病い」と自覚される以前のその「病い」とは、当

人にとって自己相即的な自己認識だとみなせる。自分自身に關しての自覚されざる思ひ込みが、それである。それ故、この当人にとって「病い」はまだ存在せず、それを「病い」だとする自覚の発生とともに、かれははじめて、「病」める自己認識を対象化して見いだすことができる。それと同時に、その「病い」を、除去されるべき「病い」だと自覚すること、その「病い」は、実体のないものとして消え失せる。その際には、「病い」を對象的に認識した自覚もまた意味を失い、当の人間があるがままに存在するだけとなるはずである。

「病い」を自覚した人間は、もはや、実体のない思ひ込みを起こす存在ではない。ただし、「上智」であつたり、また「下愚」であつたりする生來の在り方までも、かれらは変えてしまつたわけではないだろう。自分自身に対する実体のない思ひ込みの、その一切を払拭した所に、かれらは、その持つて生まれたありのままの自己を十全に開示するはずである。この境涯において、「道」は、個々の人間に即した存在で顕現することになる。人間が具有する「徳」とは、自分自身に対して「病い」の自覚を促し、かつその「病い」を消滅させる根柢なのである。また、その際に「病い」として析出された対象が、当人にとっての「智」だとみなせる。「徳」が「智」を生み出し、そのうえで包み込む、とい

う構造である。

そうした「智」は、現実の人間にとって否定的対象であり、その意味において、自己に外在する虚妄なものだとなせる。ただし、「智」の否定とは、人間の知性や感覚のすべてを排除する態度ではない。無為なる「道」の顕現とともに、個々の人間は、それぞれの持ち前に応じて知覚や才能を発揮しているはずだからである。自己に外在的な「智」を拭い去り、その持ち前の能力を発現させる実践について、呉澄は以下のようにまとめる。

「智」とは「人を知る」ことができる能力だが、外界の存在に従属する智ではない。「自ら知」ることができれば、その内面において本性を発揮し尽くすことができる。故にそれを「明」と言う。「力」があるとは「人に勝つ」ことができる能力だが、外界の存在があつてはじめて示される力ではない。「自ら勝」つことができるれば、(依頼心そのものの)己れに打ち克つことができる。故にそれを「強」と言う。……ただ明であり強でさえあれば、自己の真性を自覚しその堅固さが保守できる。(自己に附着していた)残り滓が消滅変化し、修養が充分に練られ混じりけがなくなるに至ったとき、思索も行為もともに跡かたもなく、(自己の)神と(道の)化とがぴたりと合致する(智能知人、徇外之智爾、

能自知、則内能尽性也、故謂之明、有力能勝人、恃外之力爾、能自勝、則能克己也、故謂之強、……惟明惟強、則見真守固、逮至杳滓消融、功用純熟、思為俱泯、神化融合。第二十八章注)。

外在する事物へのもたれかかりが、「智」や「力」という事態を誘発する。それ故に、「智」の外在性を自覚し、外界の事物に依存する現実の自分を克服すれば、実践主体の知覚や才能は、そのあるがままにあらわれる。この状態を形容して、「老子」は「明」であり「強」であると言う。「智」や「力」を現出させた母体が、その本来の姿を余すところなくあらわしたわけである。

ただし、こうした自己回復の実践には「純熟」が要請される。外界に依存する「智」や「力」は、人間の内面に深くしみこんでいるのである。自己の「徳」の発現は、構造上ただちに「智」の解体へと結びつく。しかし現実には、いだって困難な実践なのである。また、現実の人間にとってそれがかくも困難である以上、先に見たとおり、そうした人間が統治し統治される社会を「大道の世」へと回帰させるには、当然いくつもの段階を経る必要がある。とはいえ、要は「自身の空虚の徳を全うすれば、ただちに太初³の道に復帰するはずだ(既全此冲虚之徳、迺可復帰於太初之道。第二十四章注)」。自己に内在する「徳」を発揮し尽くして「純

熟」の境涯に至ったとき、その「無」化のはたらきによって実践のための思索や行為はあとかたもなく消え、ありのままの本人が、自己と世界とが一体となった状態において存在することになる。

ところで、実践を始める以前の人間は、いうまでもなく実践の必要性には気づいていない。ここに、他者による何らかの促しが想定されることになる。しかし、他者からのそうした働きかけは、外的な影響力として、当の人間のそのありのままの姿に変容を加える行為となるだろう。吳澄の聖人像において生じかねない葛藤が、かれの捉える一般の人間にあつてもその様相を受動的なものに変えつつ見いだせるわけである。そもそも、無為の「道」が顕現した世界において、聖人は一般の人間とどのような関係を取り結んでいるのだろうか。

三 分願の自得

先に引用した第五十九章注は、以下の如く言葉を継いでいる。その言葉のなかに、前節末尾に提示した問題を解く鍵がある。

聖人はその生まれながらの知には依存しない。自分には自覚されるべき対象としての病いはないが、しかし

不賢なる存在を目の当たりにして、自己の内面を省み、一般の人間において病いとして自覚すべき対象があれば、また惕然と憂えてそれを病いと捉え、みずから病む。他者の病いを病むその行為を、自分の病いに対するかのようにすることで、そこでかれ自身はつねに「病まない」のである（聖人不恃其生知、己雖無病可病、然見不賢、而内自省、於衆人有病之可病者、亦惕然以為病而病之、以其病人之病、若己之病、是以自己始終不病也）。

ここに言う「自分の病いに対するかのようにする」との考え方は、当該章の本文から直接に導き出せるものではない。聖人とは、その自ずから然る在り方として「病む」とのない存在であつた。吳澄はそれを推し広げ、聖人が「病まない理由を、他者の「病い」を自分の「病い」であるかのように「病む」からだとした。それは、聖人がその「病い」を、他ならぬ自身の「病い」として切実に「病む」という事態を含意しよう。もとよりその切実さは、特定の対象にのみ向けられるような限定的心情ではない。つまり、聖人のこの無為の心情とは、かれが相対する世界全体を包み込む態度なのである。そして、聖人によって包み込まれたこの世界全体が、聖人の「自己」なのであつた。

聖人は、虚妄な思い込みにとらわれている現実の人間を

含め、世界の全存在をその内部に抱え込み、そうした存在の「病い」に対し、切実に応接しつづける点において、はじめて聖人たりうるわけである。また、一切の存在との密接な関係態をその「自己」とすることが要請される存在だとも言える。聖人のそうした在り方について、呉澄は以下のように言う。

「聖人」の「欲」とは、「欲しない」ことをその欲望とし、聖人の「学」とは、「学ばない」ことをその学問とする。「得難きの貨」は人びとがほしがらるものだが、それを「貴」重だとはしない。これが、人びとがほしがらるものを欲望の対象とはしないということである。：「衆人」が足を向ける所に、自分は赴かない。衆人が臂をふるい、「過ぎ」去つて顧慮しないその場所こそ、自分は立ち戻る。これが、人びとが学ぶ事柄を学ぶ対象としないということである。：そもそも、この欲しないこと学ばないことは、「万物」がその理として無為であり「自然」である以上、それ故、自分自身も無為であり万物と同じように自然であること、あたかも「輔」と輪輻とが、お互いに依存しあいながらひとつの車輪として動くような在り方を意味する（此言聖人之欲、以不欲為欲、聖人之学、以不学為学、難得之貨、人所欲者、不貴重之、是不欲人之所欲也、：衆人所趨者、

我則不趨、衆人掉臂、過而不顧、我則還反其處、是不學人之所学也、：凡此不欲不學者、蓋以万物之理、無為而自然、故吾亦無為而與万物同一自然、如輔之於輪輻、相依附而為一也。第五十四章注）。

聖人は、人々が嗜好する対象を欲せず、大多数の判断にも付和雷同しない。だが、一般の人間の側からすればそのありのままなる状態と正反対の在り方をその「欲し」「学ぶ」在り方とする、とは如何なる意味であるのか。「まだ「無為」の道そのものになりきれていない実践主体は、対象が「化する」のを期待するその時、相手の向上を「欲する」意識をただちに持つ。欲する意識がひとたび起きれば、無為の道ではありえなくなる（未能純乎無為之道者、方將待物之化、而遽有心於欲其化、欲之之心一起、則非無為之道矣。第三十二章注）」との注釈を斟酌すれば、そこには、民びとの向上を対象措定的に欲したりするような、限定的な意識を超えた在り方が含意されるはずである。

右に言う聖人の欲望とは、世界全体との関係態である聖人の「自己」を満足させる欲望、換言すれば、世界全体が調和を保ちつつ在ることへの希望を意味するだろう。この欲望が、「万物がその理としての無為であり自然である」事態に対応した、聖人にとつての「万物と同じように自然なる」状態で発現される。この時、聖人は、「輪輻」に比定さ

れる一般の人間を「輔」佐する存在である。聖人が存在しなければ一般の人間は「自然」では在り得ない。しかし聖人もまた、一般の人間を、みずからが「自然」であることの前提とする。この関係の場において、聖人は、一般の人間を覚醒させるという役割を果たすのである。

無為の世界における役割分担といった問題に関しては、「天」の意義を述べた以下の注釈が興味深い。善人を虐げる悪人に対して、無為の聖人は手を下さないものの「天」が厳罰を与える、と呉澄は捉える。

「敢えて」悪事を犯す人は、まさに「天の惡む所」となる。しかし、天の憎む対象は、はなはだ曖昧で推し量りにくい。どのようにして、確かに天が憎んでいる人間だと知り得ようか。その人が殺されてもかまわないほどであつたとしても、「聖人は猶お之を難しとする」判断から、敢えて軽々しくは殺さない。：天は無心であり、「坦然として」心を動かさないように見えるが、報応の具体化には巧妙である。人間の智謀では及びもつかないものがある。これが「天網恢恢」、その広大であること「疏にして」緻密ではないように見えるということ。ところが（天は）これまでひとりの悪人として見「失わず」、処罰の網から漏れ得た者はいない。聖人は殺さないのだが、天が自ずらその対象を殺すのであ

る（敢為惡之人、乃天所惡、然天之所惡、深昧難測、何以知其果為天所惡之人乎、其人雖可殺、聖人猶有難之之意、而不敢輕易殺之也、：天雖無心坦然平易、而巧於報應、有非人謀之所能及、此天網恢恢、廣大似若疏而不密、然未嘗失一惡人、無得漏網者、聖人雖不殺之、而天自殺之也。第六十一章注）。

「聖人」は「善人」のために行為する意識を超えているが、「天」はいつも善人のために行為し、悪人に対しては絶対にその害毒を流し放題にさせない。前の章では、聖人は刑罰を用いないが、天が悪人を殺すことを言い、この章では、聖人は「怨み」に対してそれを「和」解させるのではなく（はじめから相対的な怨みを抱かず）、しかし天が善人のために行為することを言う。老子の道は無為自然であつて、ひたすら天に付託するだけである。そうだとすれば、天が悪人を殲滅し善人を加護するその様は、どうして、人間が意識的におこなうそのようであるだろうか。悪人には必ず禍いがあり、善人には必ず福がある。理としての自のずから然る在り方として、そうあるのだ（聖人雖無心於為善人、而天常為之、必不令惡人得以肆毒也、前言聖人不用刑、而天殺惡人、此言聖人不和怨、而天為善人、老子之道、無為自然、一付之天而已、然天之殲惡祐善、豈若人之

有心哉、惡者必禍、善者必福、理之自然而然爾。第十六章注)。

「天」もまた「無心」であり、決して例外的な「有為」の存在ではない。そもそも「天」も亦た道に由りて生ずる」(第四章注)とおり、「天」も「道」の一定定態として、「無為」なる在り方をその本来の状態とする。ただし「天」のおのずからなる働きが、人知を超えてはいるものの、勸善懲惡的なのである。

呉澄が右のように注釈を加えた『老子』の本文からも、天と聖人とを対比させる観点は看取される。ただしかれは、それを強調し、無為に徹する聖人と「善人」のために行はざる天という図式を描きだした。図式化の意図は、聖人の無為を、「天」が「無心」に勸善懲惡をおこないうるその条件として提示する点に存する。万物と同様に、「天」もまた、聖人が相対する無為の世界の一存在として、そのおのずからなる役割を担っている。そして聖人は、「天」にそうした役割を遂行させるべく、無為に徹するわけである。

では、聖人の「自己」に包摂される一切の存在とは、如何なる在り方でその世界を構成しているのか。そうした万物が聖人の「自己」のなかに在るということと、万物がそのありのままの姿で容認されるということとを、呉澄は、どのように架橋しているのだろうか。

春、万物が生まれ出ずる時、道は万物にあまねく存在する。：(『通書』誠篇に)いわゆる元亨、群品に播かれるも、元亨は誠の通、ということであり、道はみずからは万物の「主と為らない」。「常に無欲」とは、道が無心であることを言う。これは、一個の根本が分散して多くの個物として在ることだが、しかし道が分散してこのうえなく小さくなった存在を、「小と名づくべき」としてしまえるだろうか。おもうに正しくはないのである。もし名づけることができるならば、「辞さず」、主と為らず、常に無欲、の道ではなくなつてしまふのである(春生之時、道普遍万物、：所謂元亨播群品、元亨、誠之通、而道不自為之主、常無欲、謂其無心也、此一本之散為万殊、廻道之分而至小者、其可名之於小矣乎、蓋不可也、若其可名、則非不辭、不為主、常無欲之道矣。第二十九章注)。

現実には「至小」なものとして在る「群品」は、「道」の個別的形態である。その際に「道」は「主とならない」。つまり、道は「群品」の命名者ないし主宰者として君臨したりしない。かりに「群品」が「小と名づくべき」被造物であるとするならば、その創造主たる存在が必然的に要請されることになるからである。よって個々の存在は、「道」の絶対性に支えられた個物として、唯一無二の主体性を持ち、そ

の在り方は外的には決して規定されない。ただし、それとともに、個々の存在は、「道」の全体性を分け持つ点において、一切存在との調和的關係をおのずから築きあげてみいるのではないだろうか。

こうした個物の在り方は、倫常社会の個人についても同様である。以下に言うとおり、無為の世界における個人とは、「孝」や「忠」といった倫常觀念を前提的な規範とすることなく在りつつも、安定した社会の一員としてその「常分」を顕現させて生きる存在である。

「六親」とは、父子兄弟夫婦の六者である。尊卑長幼、それぞれがその道に従って、「和せざる」傾向がまったくない。そうであれば、子としての孝といっても、大人の恒常的な持ち前である常分にほかならず、子は自身が孝であることを意識しない。：「国」とは君のことを言い、「家」とは臣のことを言う。君臣上下、それぞれがその道に従い、「昏乱」の陰がすこしもない。そうであれば、臣としての忠といっても、大人の常分にほかならず、臣は自身が忠であることを意識しない（六親、父子兄弟夫婦也、尊卑長幼、各由其道、而無有不和、則子之孝者、廼其常分、不知其為孝也、：国謂君家謂臣、君臣上下、各由其道、而無有昏乱、則臣之忠者、亦其常分、不知其為忠也。第十六章注）。

「常分」とは、「道」の絶対性・全体性を、「道」を具有する個別的存在の側から表現した概念であろう。個々の「常分」は全体の「道」と表裏一体をなすわけである。「道に従う」と「常分」のままに在ることを同義的に捉える吳澄の認識が、それを証しだてる。では、個々の「常分」が顕現する世界を、聖人は如何にその「自己」とするのか。

「徳」がその「身に修まり」、「天下」全体に及べば、一個の存在として（その徳が）修まらないものはない。しかしそれはまた、個物の自のずからそうである在り方に従うだけで、（徳を身に修めた）わたしは関与してはいない。個物がそれぞれその個物としての在り方にびたりとかない、（自己の存在について）依存し合うことがない。自身が存在する場の在り方に随い、自身が落ち着いている状態を「観」て、すべての人間がそれぞれに分願を自得する。これが大道による無為の治であり、意識も行跡もふたつながら忘却し、超然としてわずかの弊害もない（徳修於身、以及於天下、無一不修、然亦因彼之自然、吾無与焉、物各付物、不相繫著、随其所在、觀其所止、人人皆自得其分願、此大道無為之治、心迹兩忘、超然無累。第四十六章注）。

「分願」とは先に言う「常分」への願望を意味しよう。ただし、「分願を自得」した存在は、すでにその「常分」を顕

現させ得ている。みずからが存在する時と空間とに随順しつつ、その「分願」を実現する個々の存在に対して、聖人はなんら関与することなく、ただその「徳」を発揮するだけである。もとより、そうした「徳」とは聖人にとつての「自己」の「徳」であり、それがすでに「天下」に及んでいることは、自明であらう。

ここに、「失者」は、そのあるがままなる状態を容認する聖人の無為に接することで、その「独是」を手掛かりに「我の公是を悟る」とした呉澄の見解を想起したい。またかれは、聖人の無為により、「不善」あるいは「不信」なる民びとが「善」「信」なる存在へと教化されるとも言っていた。その「善」「信」とは、おそらく、「不善」あるいは「不信」なる民びとにとつて、虚妄な思い込みが取り除かれたそのありのままなる在り方を意味しよう。ただしこの時から、世界を「自己」とする聖人に包み込まれることで、調和した世界における個々の存在意義、換言すれば「独是が「是」である所以を知るよう方向づけられもするわけである。

聖人の無為なる「自己」の世界において、個々の存在はこの「自己」の構成要素と化す。これら諸要素は、かかる世界の調和に対してかけがえのない意義を発揮しながら、そのことをとおして個別の生を全うする存在なのである。

そして、聖人によるこの緊張した全体の場にあつては、如何なる葛藤も生じるはずのないことが推量されるわけである。

結語にかえて

如上の検討にしたがえば、呉澄「道德真経註」の主眼は、聖人の無為なる態度がこの世界の調和を形成するうえで根底的な意義を持つことを、個別的な注釈作業のその全体を通じて訴えかける点に存するだろう。また、一切万物の生存に対し重い責任を負う存在として聖人を規定しつつ、呉澄は、聖人にとつての「自己」や、道から徳、智への降下とその逆をたどる向上の一途とについて考察を深めながら、聖人が万物に相對する在り方や、万物が万物として存在するその構造の理解を透徹させていったと捉えられる。では、かれは何故、かかる内容の書物を作成しなければならなかったのか。紙幅の許す範囲において推察の概要を記し、結びに代えたい。

宋朝倒壊の前夜、呉澄は、戦乱を避けて「跡を道観に寄せ、書を巴山の陰に読む」(「和答枝江令何朝奉詩序」、『臨川吳文正公集』卷四七／二十、元人文集珍本叢刊、新文豊出版公司、所収)生活を送っていた。その地でかれは道士

の雷思齊と出会い、かれらは「老子を談じて、甚だ相契う」ことになる（『空山漫藁序』同、集卷十三／十）。吳澄の見るところ「儒中の巨擘にして、道家者流にはあらざる」（同前）存在の雷思齊にも「老子注」があり、それは至元二三（二二八六）年以前の作成だと推定される。その内容を評価して、天師道を率いていた張宗演は、「儒学と老子の学問との一致する部分を合わせ、その異なる点をひとつひとつ明らかにした（合儒老之所同、歷証其所異）と見る。儒道二教の一致を主張するにしても、その態度はいたつて冷静であつたというわけである。

そもそも吳澄は、撫州の臨汝書院に山長として招かれた程若庸の薫陶を受け、名教の束縛を超えた境涯に理想の聖賢像を求めつつその若き日々を送っていた。^⑤「聖人」に関して多面的な思索を示す吳澄老子注の原点を、学生時代のかれに見いだすことも可能なのである。ただし、かれがその聖人観を「老子」と結合させるには、宋朝最末期の自己研鑽、および雷思齊との交流が必要であつた。

宋元の鼎革期、「老子」という書物は、あたかもかれら自身がその軀を「道觀に寄せ」るが如く、知識人としての自己の思想を仮託しうる対象であつた。そして、南中国におけるこの運動は、元初の至元後半、『老子』の注釈とおしめてみずからの思想を語る風潮へと盛り上がる。^⑥そうして作

成された注釈書の性格を一括することはもとより困難であるものの、そこには或る方向性もうかがえる。すなわち、先行諸注と比較すれば、『老子』の主旨を論じるうえで本体論から修養論へとその関心を移行させつつ、またその修養論においても、聖人から人間一般のそれへと範囲を拡大させる、といった傾向が探り出せるのである。

しかし吳澄の老子注は、「聖人」をその主人公とする。たとえばかれは、『老子』第三章を総括して「此の章は聖人、天下を治めるの道を言う」と見る。「後世の養生家」が「虚心実腹」といったこの章の言葉転用して立説している事態を批判して、そう語るのである。「其の説、精なりと雖も、老子の本旨にはあらざるなり」。個人的修養法を解説するために『老子』の文章が活用される当時の風潮を、吳澄は知悉していた。そうした情況は、かれが生きる知識人社会の実態をも反映するだろう。聖人が天下を統治する上での理念や方法を提示するかれの老子注は、この情況に対する反措定といった意味を持つわけである。

成宗テムルの元貞元（一二九五）年、吳澄は撫州に北接する龍興の路学で講演をおこなう。大徳六（一三〇二）年には上都へ向かい、その帰還の途上、揚州でも講演を求められる。大徳十年、江西等处儒学副提举の任に就く。ただし翌十一年正月には病氣を理由に職を辞し、二月、撫州の

西の富州で静養する間に「老子・莊子・太玄章句」の校訂を進める。六月、「病いの百日に至るや、門人、清江の皮湊の家に止まり」、湊の子であり、字を昭徳と称した若者の、その齋室名にちなんだ一文「尊徳性道問学齋記」（集卷二二／一）を著す。吳澄、齡五十九を数える年のことである。

各地での講演依頼に対してかれは誠意的に応じている。龍興では、「城中の士友、及び諸生」に対して『論語』憲問「脩己以敬」章を講説し、その様子が、「反覆すること万余言、聴者千百、感激する所多し」と記録される。また儒学副提挙に就いたかれは、「なんとしても有能な人間を育成しようとするのであれば、人びとに対し、「言は忠信、行は篤敬」（『論語』衛霊公）にして、そうして徳性を尊ぶことを教えることが、肝心だ（必欲作成人才、在於教人言忠信、行篤敬、以尊徳性而已」、とも説いている（以上、危素所撰『年譜』）。

士人たちの現状を目の当たりにし、またそうした人々に自身の思想を語っていたこの時期、かれは如何なる思想を構築していたのか。右に挙げた講演の主題が、「敬」を中心とするものであったことに着目したい。吳澄思想の特徴だと称される「徳性を尊ぶ」実践論は、「敬」概念と密接な関連性を持つ。かれの老子注に見える「徳」と「智」とに関する構造分析が「齋記」の主旨と交錯するであろうことは、

容易に想像がつく。そのみならず、かれの「敬」論を構成する自己認識や「無心」から「公心」へとの図式（虚舟説）（集卷五／七）もまた、老子注に見える発想と重なっている。

吳澄が『老子』と取り組み、その注釈書を作成したその背景には、自己の思想を豊かにし、そしてまたそれを他者に伝えるうえでより効果的なものにしよう、との情熱があったと推察される。

注

（1）本稿では、文物出版社等による『道藏』第十二冊所収の吳澄『道德真經註』四巻を使用する。

近年、堀池信夫「吳澄『道德真經註』考」〔中村璋八博士古稀記念東洋学論集〕汲古書院、一九九六、はここに挙げた問題に取り組み、至治三（一三二三）年、「藏經」の「金字」写本に対する序文の執筆を潔しとしなかった吳澄が「それならばと、「虚」をいい「空」をいうものとして中国固有の老荘思想に着目、『老子』を取り上げ、それに注釈を加えたと述べる。この年代比定は、清の伍崇曜が著した『道德真經註跋』（粵雅堂叢書本『道德真經註』の末尾）に拠るものであろう。しかし、伍崇曜の跋文は、「金字藏經」への序文執筆を拒否した吳澄ではあるが、斯注を撰述していたように、道仏二教とりわけ『老子』には好意的であった、と主張するものであり、そこに執筆年次を推定する材料は見いだせない。

い。ただし、斯注から「道」と「徳」との同一性と差異性を摘出して「理一分殊」の思想をそこに読みとる氏の分析は、貴重であろう。また、熊鉄基・馬良懷・劉韶軍『中國老学史』福建人民出版社、一九九五、第六章宋元時期的老学、第六節吳澄の老学研究、の分析は従来の研究を質量ともに凌駕する。とくに斯注の「聖人」観を重視するその観点は首肯できるが、しかしその「聖人」を、自己の内心において絶対の自由を獲得しようとした存在だとまとめる理解には従えない。ちなみに、堀池論文および熊氏等書の考察には、「老子」第二章の主旨を重視する吳澄の認識や、斯書を全六十八章の書物として校訂したかれの態度は生かされていない。

(2) ここでは、八十一章本の代表格である河上公本・王弼本の各章冒頭の句を記した。なお「太上知有之」句を吳澄は「太上不知有之」と改め、「大道がおこなわれている世の中では、無為なる状態において（分別の意識が）忘れ去られ、民びとはかれらを統治する者の存在に気づかない（謂大道之世、相忘於無為、民不知有其上也）」と解釈する。この章が、社会を挙げて無為に徹する「大道の世」の描写から始まることを、明確化したわけである。また、吳澄の斯注に先行する老子注は、そのほとんどがこの句を「太上知有之」に作り、吳澄のような改変をおこなった書物としては、元初の道士である鄧綸の『道德真經三解』が探し出せる程度である。

(3) 「聖人」は、…故に「彼」の外にある諸妄をことごとく「去り」、ただ「此」の内にある一真だけを「取る」（聖人、…故悉去彼在外之諸妄、而独取此在内之一真。第十一章注）と

か、「世の人々は」外物によって養われた幻身によって、自身の「生を益」している。気の正当な在り方ではない（是以外養之幻身益其生、非氣之正也。第四十七章注）というその「諸妄」もしくは「幻身」との表現にも、人間を惑わす存在とは、その正体が明かされれば消滅する実体を持たぬものだとする意識がうかがえる。

(4) この言葉は、雷思齊の『易図通變』（道藏第二十冊、所収）への序文に見える。その奥付に「至元丙戌（二三年）」とあるのだが、『易図通變』の完成は大徳四年のことであり（自序、張宗演のこの序文は雷思齊の老子注に贈られたものであった可能性が高い）。

(5) 三浦「学生吳澄、あるいは宋末における書院の興隆について」『文化』六十一・三・四、一九九七、参照。

(6) 「世祖皇帝、道家説詠の経文を焚棄す。此れ其の一なり」(題王景淵道書「集卷二九／十五」、との発言はテムル期以降のものであろうが、吳澄が、至元焚経の事実を知っていた証左ではある。元初の南中国における老子注釈の運動は、この事件を契機に拡大する。

(7) 陳榮捷「元代之朱子学」一九八一、のち『朱学論集』台湾学生書局、一九八二、所収、参照。